
Symboles et figures, deux modes sociaux de signification. L'exemple de la Grande Maison d'Arama (Nouvelle-Calédonie)

Denis Monnerie



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jso/6117>

DOI : 10.4000/jso.6117

ISSN : 1760-7256

Éditeur

Société des océanistes

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2010

Pagination : 191-208

ISBN : 978-2-85430-027-7

ISSN : 0300-953x

Référence électronique

Denis Monnerie, « Symboles et figures, deux modes sociaux de signification. L'exemple de la Grande Maison d'Arama (Nouvelle-Calédonie) », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 130-131 | 2010, mis en ligne le 15 décembre 2013, consulté le 10 juin 2020. URL : <http://journals.openedition.org/jso/6117> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jso.6117>

© Tous droits réservés

Symboles et figures, deux modes sociaux de signification. L'exemple de la Grande Maison d'Arama (Nouvelle-Calédonie)

par

Denis MONNERIE*

RÉSUMÉ

Les concepts de Maison et de Grande Maison sont utilisés par les gens d'Arama (Nouvelle-Calédonie) pour conceptualiser leur organisation sociale. Ils sont aussi très présents dans l'ensemble de la région Hoot ma Whaap, à l'extrême nord de la Grande Terre. Dans des cérémonies locales et régionales, l'actualisation de la Maison et de la Grande Maison met en œuvre des expériences pluri-sensorielles et intellectuelles intenses, en particulier autour de l'articulation soigneusement organisée de formes d'expression verbales et non verbales. En me fondant sur l'analyse des significations, des formes et des dynamiques d'action associées à ces expressions cérémonielles, je montre aussi en quoi Maison et Grande Maison ne sont pas des symboles et pourquoi je les nomme figures. Les symboles, en effet, sont un concept majeur de la tradition occidentale et de l'anthropologie, deux dimensions qui tendent à occulter l'existence d'autres modes sociaux de signification et rendent leur mise en évidence plus difficile. Les analyses présentées ici soutiennent la proposition anthropologique selon laquelle symboles et figures sont deux modes sociaux de signification, parmi d'autres. Elles permettent aussi de mieux comprendre l'imbrication du personnel, du collectif et du social dans cette société et ses relations régionales et de poser cette question de façon plus large en dialogue avec les recherches de Bernard Juillerat.

MOTS-CLÉS : Océanie, Nouvelle-Calédonie, rituel, symbole, signification

ABSTRACT

The concepts of the House and Great House are used by the people of Arama (New Caledonia) to conceptualize their social organization. They are also prominent in the whole of the Hoot ma Whaap area, at the northern end of Grande-Terre. There, in local and regional ceremonies, the House and the Great House are the focus of intense plurisensory and intellectual experiences which are made alive through the combination of verbal and non verbal forms of expression. Relying on the analysis of the meanings, forms and dynamics of these ceremonial expressions, I show why the House and Great House are not symbols and why I call them figures. Symbols are a major concept of western traditions and contemporary anthropology, which tends to obfuscate other social ways of conveying meanings and makes their study more difficult. On a general anthropological level these analyses suggest that symbols on the one hand and figures on the other hand are but two social ways of conveying social meanings, among others. In a dialogue with Bernard Juillerat's research, this text also aims at a better understanding of the articulation of the personal, society and culture.

KEYWORDS: Oceania, New-Caledonia, ritual, symbol, meaning

* Laboratoire Cultures et Sociétés en Europe, université de Strasbourg/CNRS, monnerie@unistra.fr

« To understand a people's thought one has to think in their symbols [...] [as] every experienced fieldworker knows, the most difficult task in anthropological fieldwork is to determine the meaning of a few key words, upon an understanding of which the success of the whole investigation depends. » (Evans-Pritchard, 1982 : 79-80)

« Le sens qu'on s'efforce de restituer est sens vécu plus complètement et fondamentalement que sens représenté ou conscient. Pour certaines sociétés, appréhender et traduire ce sens vécu dans le langage de nos représentations conscientes peut sembler d'une difficulté insurmontable. Mais nous progressons dans ce sens. » (Dumont, 1987 : VI)

Évoquer la diversité des sociétés de Mélanésie est aujourd'hui un lieu commun. Pour rapprocher l'étude de deux peuples aussi différents que les Yafar de Papouasie Nouvelle-Guinée, étudiés par Bernard Juillerat (1986, 1995, 2001) et les gens d'Arama en Nouvelle-Calédonie chez qui je travaille, j'aurai recours à l'étude de modes sociaux de signification. Mon point de départ sera une remarque de Juillerat à propos de son travail ethnographique chez les Yafar où il évoque :

« la révélation d'un non-dit culturel faisant l'objet d'un contrôle social rigoureux. » (1986 : 12)

Les non-dits – en particulier ce qui est non verbalisé dans la vie courante – sont d'un ordre et d'une intensité différents chez les Yafar et à Arama, mais les difficultés qu'ils occasionnent pour la compréhension et l'analyse ethnologiques n'en sont pas moins réelles. Le non-dit Yafar est une « sorte de stratégie du silence sur tout ce qui touche à la fertilité » (1986 : 12). Derrière ce silence les dernières analyses de Bernard Juillerat nous révèlent « une imago maternelle chez l'individu et sa projection dans la culture » d'une société qui, dans les mythes, décrit sa formation en faisant « appel à des stades qui rappellent le développement ontogénétique » (2001 : 144).

À Arama, le non-dit ne se situe pas sur un plan comparable, il concerne exclusivement la vie courante dans laquelle, aujourd'hui, rien ne permet de rendre compte de l'emprise d'une organisation sociale au-delà des groupes – clans (*phwā-meevu*), sous-clans (*yameevu*), etc. – et des ensembles de résidences constituant des hameaux (Monnerie, 2008). Ce non-dit est levé

dans les cérémonies dont l'observation et l'analyse se révèlent cruciaux pour la compréhension de l'ensemble de l'organisation sociale comme une Grande Maison¹ (*mweemwā*) elle-même constituée de quatre hameaux nommés Maisons (*mwā*), le croisement avec les mythes et le système de nomination permettant d'en mieux comprendre les principes. Pour déjouer le non-dit yafar, Bernard Juillerat, lui aussi, mobilise les mythes, les cérémonies et leurs entrecroisements. J'aimerais souligner que malgré les différences quant aux sociétés considérées, aux perspectives envisagées et aux résultats des recherches, les démarches d'analyse anthropologique adoptées pour répondre à ces interrogations présentent des similitudes incontestables.

Dans ce texte, j'aborderai un plan des sociétés où, avec des orientations théoriques distinctes, mon travail fait écho à celui de Juillerat. Celui-ci en effet propose une anthropologie du psychique sous une forme psychanalytique, vis-à-vis de laquelle je suis attentif, admiratif, mais doté de peu de compétences. En revanche et à l'instar de nombreux chercheurs en sciences sociales, y compris ceux qui se réclament du cognitivisme, nous partageons une interrogation : celle des imbrications des plans personnel, social et culturel. J'analyserai prioritairement, parmi ces concepts sociaux kanak que je nomme « figures », la Grande Maison et la Maison dans leurs actualisations au cours des cérémonies. Je décrirai les synchronisations du verbal et du non verbal effectuées par la rhétorique cérémonielle et l'imbrication particulièrement intense des expériences personnelles avec l'expression et la perception de la société et de la culture. Je montrerai que ces expériences ne sont pas individuelles au sens strict car toujours vécues en étroite articulation avec des ensembles de personnes. Dans une visée critique vis-à-vis du concept massivement répandu, mais assez flou, de « symbole », je montrerai en quoi celui-ci ne peut s'appliquer à la Grande Maison (ou à la Maison) et pourquoi l'ethnographie m'amène à utiliser la notion de figure. Ces analyses soutiennent une proposition générale selon laquelle symboles et figures sont deux modes sociaux de signification différents².

1. Des majuscules réfèrent aux figures (voir *infra*), des minuscules désignent leurs actualisations « matérielles », par exemple architecturales.

2. Ce texte constitue un volet d'une recherche plus générale sur les modes sociaux de signification dans laquelle je tente de mieux comprendre les expressions sociales du sens. Nombre de propositions seront discutées ailleurs, faute de place ici : celles de Victor Turner sur les symboles multivocaux (1962), les hypothèses de Roy Wagner (voir *infra*) ou la distinction entre métaphore et métonymie interprétée par Claude Lévi-Strauss (1962).

Les figures de la Maison, de la Grande Maison, de la Porte et du Chemin à Arama et dans le réseau régional Hoot ma Whaap

Arama est un village de bord de mer de l'extrême nord-est de la Grande Terre de Nouvelle-Calédonie – ou Kanaky comme la plupart de mes interlocuteurs kanak désignent leur pays. Aujourd'hui, environ cinq cents habitants y vivent dans des résidences s'égrenant sur plus de dix kilomètres le long d'une route côtière³. La langue parlée par les habitants d'Arama est le nyêlayu. Le français kanak est leur langue seconde, surtout utilisée dans les relations avec les non Kanak ou les Kanak locuteurs d'autres langues. Au nord de la Grande Terre, incluant l'archipel Belep, la région Hoot ma Whaap se caractérise par un réseau de relations régionales aujourd'hui actualisées lors de grandes cérémonies et qui autrefois combinait relations cérémonielles et guerrières. Les Chemins, les Portes et les Grandes Maisons, respectivement désignées en nyêlayu par les termes *daan*, *phwâ* et *mweemwâ* (et leurs composés ou composantes)⁴ sont des concepts centraux dans la conceptualisation de ce réseau régional comme dans celle des sociétés locales. Ils désignent des réalités socio-cosmiques⁵ de premier ordre, très valorisées : des entités sociales de taille et d'emprise diverses, dont des sociétés locales, des cérémonies locales et régionales, des paysages, des terroirs et leurs relations. Ce sont aussi des outils de réflexion sur les sociétés en général, y compris non kanak. Bien souvent, l'expression Grande Maison désigne dans cette région l'une des douze sociétés locales, réparties entre Hoot et Whaap. Le mot Maison (*mwâ*), lui, désigne diverses formes

d'entités ou de groupes sociaux. Ainsi, à Arama, la société locale est la Grande Maison (*mweemwâ*) Teâ Aâôvaac, constituée de quatre Maisons (*mwâ*) qui sont des hameaux. Un Chemin, dans ce contexte, est un itinéraire de relations régionales. Une Porte constitue une interface entre Grande Maison et Chemin, ou entre Grandes Maisons. Je qualifie de figures ces concepts (ou notions) de socio-cosmologie kanak.

Pourquoi des « figures » ?

Ce texte souligne les spécificités des figures dans l'expression, la compréhension, l'expérience et la transmission de significations. Ces dernières étant entendues comme idée ou ensemble d'idées intelligibles et transmissibles associés à un signe ou ensemble de signes et mobilisés par un contexte social. Faisant l'hypothèse qu'il existe divers modes sociaux de significations, que les figures en font partie, en dialogue avec certaines propositions de Juillerat, j'aborderai deux questions principales que je considère comme étroitement liées. D'une part, celle des articulations entre expériences personnelles et représentations sociales, d'autre part, les différences avec ces autres modes sociaux de signification que sont les symboles.

Les figures de la Maison, de la Grande Maison, du Chemin et de la Porte sont des institutions⁶ de la société et de la culture d'Arama et, largement, de la région Hoot ma Whaap. Leurs actualisations dans les cérémonies peuvent être spectaculaires, ce qui m'a amené, pour en rendre compte à : (i) choisir les cérémonies comme champ d'étude, (ii) m'interroger sur la prééminence donnée aux cérémonies dans l'expression

3. Merci à mes hôtes et interlocuteurs d'Arama et de la région Hoot ma Whaap pour leur hospitalité et leur disponibilité. Les données ethnographiques analysées ont été rassemblées entre 1992 et 2007 lors de huit séjours sur le terrain (pour un total d'un peu plus de trois années), dont une partie a été financée par le programme ESK, la mission de la Recherche du ministère de l'Éducation nationale, la CORDET, et le CNRS : d'abord, à travers l'équipe ERASME (UPR 262 CNRS) et, depuis 2005, par le Laboratoire Cultures et Sociétés en Europe (UMR 7043 CNRS, université Marc Bloch, Strasbourg). Ces recherches se poursuivent dans le cadre du programme ANR LocNatPol (coordonné par L. Dousset). Certains éléments de ces analyses ont été présentés à Lifou (Nouvelle-Calédonie) lors de la conférence Pacific Art Association/Centre Culturel Tjibaou de juillet 2001, au séminaire de l'axe « Croyances, Connaissances, Reconnaissances » du LCSE en novembre 2009 et au séminaire international 'Culture matérielle', Paris, musée du quai Branly en février 2010. La réflexion présentée ici doit aussi à mon enseignement sur les « Modes sociaux de significations » à l'université Marc Bloch, récemment devenue Université de Strasbourg. Je remercie mes auditeurs de Lifou, Strasbourg et Paris pour leurs questions et observations. Merci aussi à Isabelle Berdah, Agnès Clerc-Renaud, Dominique Fasquel, Estelle Ferrarese, Jean-Marc de Grave, Cécile Leguy, aux relecteurs du *JSO* et, tout particulièrement, à Sophie Chave-Dartoën, pour leurs critiques et suggestions.

4. Dans ce texte, tous les mots locaux sont en nyêlayu, langue d'Arama et de Balade (avec des variantes dialectales). En raison de la mise en place récente (2007) d'un enseignement à l'écriture de cette langue à Arama et pour me conformer aux procédures adoptées localement à cette occasion, je transcris désormais toutes les voyelles nasalisées avec un accent circonflexe (par exemple : *mwâ*, *nyêlayu*, *phwâ*). Ceci implique que, pour les nasalisations, indiquées par des accents circonflexes, la graphie de certains mots diffère de mes transcriptions précédentes qui suivaient le système phonologique mis au point par la regrettée Françoise Ozanne-Rivierre (Ozanne-Rivierre *et al.*, 1998), système qui est désormais, à cette simplification phonologique près, adopté à Arama.

5. J'emploie le terme cosmos pour référer aux conceptualisation et représentation spécifiques du monde par une société et une culture particulière, le terme socio-cosmique visant à souligner la conceptualisation étroitement associée de la société et du monde.

6. J'utilise le terme institution aux sens de Fauconnet et Mauss (1901), Castoriadis (1975) et Descombes (1996).

de ces concepts centraux de la société, (iii) introduire la notion de rhétorique cérémonielle qui est une façon spécifique d'articuler expressions verbales et non verbales⁷ dans les cérémonies, en particulier autour des figures. Utiliser le terme de figure me permet de souligner leur forte composante iconique – il serait cependant erroné de s'en tenir à cette seule dimension. Dans les cérémonies, chacune de ces figures est susceptible, en fonction des contextes, de s'actualiser selon diverses facettes. Celles-ci ne sont pas exclusivement iconiques, mais plus largement, non verbales. De surcroît et de façon caractéristique, ces actualisations sont toujours articulées avec des expressions verbales. L'étude de ces phénomènes montre comment les figures expriment et communiquent de façon spécifique des significations socialement valorisées dans le cadre de la rhétorique cérémonielle caractéristique de cette société.

Alors que, sur de nombreux points, ces figures sont proches de ce que les anthropologues, et en particulier Victor Turner, ont nommé symboles, elles s'en distinguent sur un plan que je considère comme crucial. Le symbole à proprement parler est symbole d'autre chose. Le *Petit Robert* en donne la définition suivante : « ce qui représente autre chose en vertu d'une correspondance analogique », un sens courant renvoyant, lui à un « objet ou fait naturel de caractère imagé qui évoque, par sa forme ou sa nature, une association d'idées spontanée (dans un groupe social donné) avec quelque chose d'abstrait ou d'absent [...] la colombe, symbole de paix ». Ainsi, au Moyen Âge, on s'efforçait « d'atteindre la réalité cachée par la représentation d'êtres et de gestes symboliques » (Le Goff, 1984 : 474). Retenons deux dimensions des symboles : d'une part l'idée de représenter et simultanément de représenter autre chose qui est absent, caché ou abstrait (voir aussi Benveniste, 1969, vol 1 : 341-342). C'est

cette seconde dimension qui constitue la différence principale avec les figures⁸.

Je suis conscient que cette définition restrictive du symbole n'est pas celle de tous les anthropologues, cependant, et c'est une des visées de la présente réflexion, il me semble qu'il importe de sortir d'un certain flou de l'anthropologie dite symbolique, ou de l'utilisation du concept de symbole dans des acceptions vraiment très larges, voire contradictoires comme le note finement Marshall Sahlins (1976 : 59). Pour ce faire, une exigence de distinction et de mise en perspective à propos de modes de significations trop souvent rassemblés sous le terme unique de symbole apparaît nécessaire. En d'autres termes ce qu'on désigne généralement, et de façon imprécise, comme symbole inclut parfois ce que je nomme des figures – et d'autres dispositifs de signification encore⁹.

La distinction que je propose entre figure et symbole vise donc à mettre en place une compréhension plus fine de modes sociaux de signification dont la conception claire a une importance cruciale pour la démarche des sciences sociales. À la différence des symboles, les figures se caractérisent par la démultiplication du même – ou plus précisément de significations de même ordre. Comment définir ce « même », et comment il s'exprime dans la rhétorique cérémonielle aux plans verbal et non verbal, sont deux des questions que j'aborderai.

Arama : Maisons et Grande Maison¹⁰

Dans la Grande Maison Teâ Aâôvaac d'Arama¹¹, les quatre hameaux/Maisons sont distingués en statuts aux valorisations différentes. Montrées et explicitées dans les cérémonies internes et régionales, ces distinctions sont indexées sur les systèmes spécifiques de nomination et d'ainesse de la famille du *teâmâ*¹² – per-

7. Une perspective anthropologique informée par l'ethnographie amène à questionner la césure entre verbal et non verbal, expressions que j'utilise cependant comme outils heuristiques.

8. Ce qui vaut pour les symboles vaut aussi pour les métaphores et autres tropes. Pour Roy Wagner, ceux-ci « établissent une équivalence (*equate*) entre un point de référence conventionnel et un autre, ou substituent l'un à l'autre, obligeant celui qui les interprète à tirer ses conclusions pour ce qui concerne les conséquences induites » (1986 : 6).

9. Par exemple, Ludovic Coupaye souligne à propos des objets de valeur *yêwa* des Abelam de la région Maprik de Papouasie Nouvelle-Guinée, qu'ils ne sont « pas seulement des symboles », mais « agissent sur deux niveaux en même temps : en tant que transmetteur de puissance et comme "marque" [...] ou manifestation matérialisée de certains types de relations » (2004 : 200). Ces remarques concernant des objets où la « puissance » est étroitement associée à l'actualisation de relations ouvrent sur d'autres dimensions de significations encore que celles des symboles ou des figures.

10. Cette section et la suivante résument, parfois en précisant certains points, des analyses publiées ailleurs (Monnerie, 2001, 2003, 2005, à paraître a).

11. Arama est la dénomination la plus couramment utilisée, Teâ Aâôvaac est une désignation valorisée, cérémonielle.

12. Littéralement : « aîné » (*teâ*), « suprême, collectif » (*-mâ*). Trop souvent, en français, les termes grand chef, chefferie (ou tribu) et clan propriétaire de terre sont utilisés pour désigner l'ainé suprême, la Grande Maison et le clan accueillant. Ces termes datant des premiers temps de la colonisation sont inadaptés pour Arama, introduisant des distorsions considérables dans la compréhension de cette société. C'est la raison pour laquelle j'utilise les termes « aîné suprême », « Grande Maison » et « clan accueillant », au plus près des conceptions sociales kanak.

sonnage représentant la société. Elles renvoient aussi à des arrivées et accueils décrits dans des mythes qui définissent les relations de la famille du *teâmâ* avec un clan préexistant – le clan accueillant – qui en a accueilli et intronisé l'ancêtre et lui a donné une épouse. Les valorisations différentielles ainsi mises en place rendent compte de la préséance des hameaux/Maisons dans ces cérémonies. Dans ce cadre comme dans l'ordre statutaire des entités sociales de premier plan (hameaux/Maisons, dignitaires, groupes importants), un principe de valorisation est à l'œuvre : l'antériorité relative.

L'expression de ces phénomènes sociaux est simultanément culturelle : elle implique l'étroite imbrication du verbal – noms ancestraux¹³, mythes, discours cérémoniels, gloses – et du non verbal – architecture, sculptures, chorégraphies, biens cérémoniels, échanges et déroulement des cérémonies. Les figures de la Grande Maison et de la Maison et ces dispositifs de valorisation sont des institutions héritées des ancêtres, privilégiées dans l'expression et l'actualisation contemporaines des relations sociales. Cette organisation de la société, qui n'apparaît pratiquement pas dans la vie courante aujourd'hui, est rendue manifeste dans les cérémonies. Alors, l'organisation sociale est montrée, donnée à percevoir, à ressentir, à comprendre, par la rhétorique cérémonielle, à travers l'organisation spatio-temporelle de la cérémonie, en particulier le positionnement et l'arrivée des groupes, diverses gestuelles collectives ou chorégraphies et la circulation d'échanges de biens synchronisés avec les discours.

L'actualisation architecturale de la Grande Maison

Une construction architecturale, nommée elle aussi grande maison (*mweemwâ*), figure cette société locale. De façon classique en Nouvelle-Calédonie, il s'agit d'un bâtiment rond à toit conique, construit autour d'un poteau central, prolongé par une flèche faîtière émergeant du toit. Flanquant l'unique porte, deux sculptures anthropomorphes nommées chambranles en français sont désignées en nyêlâyu comme « gardiens de la Porte » (*dagac*). Ces éléments des grandes maisons kanak sont familiers aux visiteurs de musées ethnographiques car il s'agit de

sculptures emblématiques, parfois de chefs-d'œuvre, de l'art océanien. Idéalement¹⁴, l'ordre de construction des éléments constitutifs de la grande maison met en œuvre l'ordre de préséance cérémoniel. Une des premières phases de la chaîne opératoire de son édification, qui implique aussi une cérémonie, est la mise en terre du poteau central, élément architectural étroitement associé au *teâmâ*, comme l'est aussi la flèche faîtière. Cet acte porte le même nom que l'intronisation du *teâmâ*¹⁵. Dans les deux cas, un homme du clan accueillant préside à la tâche. Ce sont là des facettes – technique, architecturale et cérémonielle – d'un acte de fondation exprimant l'antériorité du clan accueillant en rapport à la famille du *teâmâ*. Les poteaux du tour de la maison sont ensuite apportés et plantés par des hommes de chaque hameau/Maison, en suivant l'ordre de préséance. J'aborderai d'abord l'actualisation des figures de la Maison et de la Grande Maison dans les cérémonies locales de cette société, puis dans les cérémonies régionales.

Maisons et Grande Maison dans les cérémonies locales

L'organisation de la Grande Maison se manifeste dans des cérémonies dont les principales sont la cérémonie annuelle des nouvelles ignames, la construction de la grande maison, l'intronisation du *teâmâ*, les funérailles et mariages des personnages de statut important, les cérémonies de paix ou de réconciliation entre groupes, la circulation des messages régionaux concernant la Grande Maison. Dans ces cérémonies, les représentants de chaque hameau/Maison arrivent tour à tour en portant leurs prestations, puis les échangent avec un discours. Au plan non verbal, l'expérience des participants est organisée par la mise en place spatiale de la cérémonie et le déroulement chronologique des arrivées et prestations. Au plan verbal, les orateurs explicitent, ou font allusion, au contexte et relations de la cérémonie. La rhétorique cérémonielle organise soigneusement les interactions du verbal et du non verbal, avec des prestations synchronisées de biens et de discours qui se complètent et se valident réciproquement. La cérémonie est le plus souvent suivie d'un grand repas, la commensalité validant en quelque sorte l'ensemble cérémoniel par ingestion, ce que les convives

13. Ceux-ci transmis par alternance de deux ou trois générations sont considérés comme établissant des relations étroites avec les ancêtres ayant porté ces mêmes noms (Monnerie, à paraître a).

14. Pour Arama, sa construction m'a été décrite, les autres cérémonies analysées ici ont été étudiées en observation participante.

15. *Cabeen niju*, littéralement « dresser le poteau central ».

marquent par des appréciations de satiété, de bien-être personnel, souvent associées à celles concernant la réussite de la cérémonie. Ici, il importe de mentionner qu'à l'occasion de la cérémonie pour les nouvelles ignames, une partie des tubercules est offerte à des ancêtres collectifs qui participent ainsi explicitement de l'ordre de préséance et de la commensalité. Dans les cérémonies de relations régionales, les figures de la Grande Maison et de la Maison se projettent ou se déploient d'une façon caractéristique.

La Grande Maison et la Maison dans les grandes cérémonies régionales d'arrivée et d'accueil

Préparées plusieurs mois à l'avance, les rencontres régionales de Hoot ma Whaap sont des événements complexes impliquant pour leur préparation des dizaines de personnes des sociétés concernées. Pendant leur phase centrale – qui nous concerne ici – elles attirent des centaines de personnes, parfois des milliers. Le contexte relationnel des rencontres ainsi que leurs visées peuvent entraîner des transformations plus ou moins importantes de leur forme. Cependant, la phase centrale s'ouvre toujours par des cérémonies d'arrivée et d'accueil nommées *thiam* et s'achève par des cérémonies de séparation. Les délégations des Grandes Maisons invitées se déplacent et se projettent dans le réseau régional Hoot ma Whaap en suivant leur Chemin de relations régionales avec la société invitante, qui accueille toutes les délégations. Dans les années 1990, le conseil Hoot ma Whaap décidait de ces rencontres et de la société invitante.

Lors d'une rencontre régionale, les sociétés ayant répondu à l'invitation convergent vers la société invitante. Dans une pareille occasion, la composition du cortège qui représente la Grande Maison Teâ Aâôvaac d'Arama implique la présence du *teâma* ou d'un représentant de sa famille, accompagné d'un orateur appartenant au clan accueillant, d'un ou plusieurs hommes possédant les Chemins de relations régionales. Sont aussi présents (ou représentés) pour chacun des hameaux/Maisons des dignitaires et d'autres hommes, femmes et enfants appartenant à divers groupes. À l'arrivée, des guerriers répartis deux par deux, armés de lances ou de frondes, protègent les flancs de ce cortège qui se déplace d'une façon caractéristique, où sont synchronisés gestes, respirations et expressions verbales : cris, appels, répons, discours. Les arrivées de délégations de plusieurs sociétés, Hoot ou Whaap, se succèdent parfois des jours durant.

Chacune des cérémonies organisées pour

l'arrivée et l'accueil de celles-ci est structurée en deux côtés qui se font face. Le côté des arrivants est constitué par le cortège qui s'immobilise à quelques mètres des accueillants. Le côté des accueillants est statique, formé de représentants des gens du lieu. Pour l'occasion, ceux-ci peuvent avoir construit une grande maison. S'ils l'ont fait, ils se tiennent devant et de part et d'autre de sa porte et les discussions concernant la cérémonie ainsi que le comptage des prestations se déroulent à l'intérieur. La séquence d'arrivée et d'accueil, qui peut être très impressionnante, met en place une véritable chorégraphie, avec des exhibitions de force guerrière, des discours cérémoniels (*hoor* puis *puumyat*) synchronisés avec des échanges solennels de divers biens et nourritures. Un festin clôt chaque accueil ; ceux-ci se succèdent et constituent, pour quelques jours, une Maison (*mwâ*) – que je nomme « Maison cérémonielle ». À la fin de la rencontre, elle est déconstituée par des cérémonies de séparation plus brèves, moins spectaculaires que les accueils, mais comportant des séquences comparables. Puis, les délégations des diverses Grandes Maisons représentées lors de cette rencontre prennent le chemin du retour.

Ainsi, la figure de la Grande Maison s'actualise lors de ces rencontres sous la forme de délégations de sociétés locales, dont des dignitaires échangent des biens cérémoniels, des nourritures et des discours. Chaque accueil donne à voir ces Grandes Maisons sous deux formes contrastées : celle, mobile, des arrivants et celle, plus statique, des accueillants. La Grande Maison des premiers se projette dans un Chemin de relations régionales. En arrivant, après s'être défini comme Hoot ou Whaap, leur orateur retrace leur Chemin menant chez les accueillants, puis décrit l'organisation interne de leur Grande Maison. Face à ce cortège, les accueillants sont parfois disposés devant leur propre grande maison. Si ce bâtiment n'existe pas, la Grande Maison peut être figurée de deux façons :

1) Celle d'une chorégraphie de réception nommée « former la Maison » : les accueillants formant collectivement un cercle pour recevoir les arrivants (voir photo 1).

2) À travers l'évocation chorégraphique de la Porte par deux guerriers brandissant des armes évoluant entre le cortège et les accueillants : ce sont les gardiens de la Porte de la Grande Maison (voir photo 2) – qui peuvent aussi être figurés par des sculptures. Ainsi, des formes circulaires, enveloppantes, ouvertes sur une Porte et des projections et procédures dynamiques d'accueil procédant d'un Chemin régional caractérisent des

actualisations cérémonielles de la Maison et de la Grande Maison. Rassembler les facettes d'une même figure permet de mettre au jour les relations communes d'inter-icongicité qui viennent soutenir les diverses significations attachées à la figure de la Grande Maison ; je développerai ce trait plus loin en étudiant le thème des figures. Mais d'abord, toujours dans le cadre des relations régionales, un exemple montrera comment, par son incomplétude, la figure de la Grande Maison peut exprimer des conflits.

Incomplétude architecturale de la grande maison et conflits

Pour la date anniversaire du 24 septembre 1998 commémorant le « deuil kanak¹⁶ », et à l'occasion de la fin de la période transitoire des accords de Matignon (1988-1998) et du début de celle de l'accord de Nouméa (1998), le Conseil Hoot ma Whaap avait décidé l'organisation d'une grande rencontre régionale marquant la fin d'une période d'obscurité et de deuil (1853-1998) et visant à la transformer en une période d'espoir (à partir de 1998). Le conseil voulait exprimer sa position envers les instances et formes d'action des pouvoirs coloniaux, politiques et économiques. Il s'agissait, à travers des actes et des paroles considérés comme ancestraux¹⁷, de réaffirmer un point de vue kanak associant une conscience de spécificités héritées, des solidarités contemporaines et des potentialités dynamiques

pour l'avenir. Cette prise de position se présentait explicitement comme dépassant et englobant les sphères politique et économique, en particulier par son emprise large, socio-cosmique, et par son efficacité impliquant le long terme.

Cette rencontre, organisée à Balade – Grande Maison Teâ Puma – fut précédée de la construction pour l'occasion d'une imposante grande maison. Des revendications et conflits concernant l'ensemble de la Nouvelle-Calédonie, principalement axés sur les ressources minières mais aussi sur la politique de divers groupes et partis « indépendantistes » et « loyalistes »¹⁸, trouvèrent lors de cette rencontre un écho qui me retient ici car il concerne précisément la grande maison construite à cette occasion et qui devait être le point focal de cette rencontre. Une tentative d'incendier cette construction échoua partiellement, la privant de son mur circulaire, mais laissant intact son toit massif dans lequel une porte fut ménagée (voir photo 3). Brûler une maison est, dans le monde kanak, une manifestation classique, et forte, de conflit. Ici encore est rendu manifeste le potentiel significatif de la Grande Maison comme figure d'intégration sociale ; la brûler, ou tenter de le faire, c'est montrer – en acte et par le résultat perceptible que l'on en espère – que le consensus n'est pas réalisé, ou s'est défait. De nombreuses rumeurs circulèrent à propos de cet incident. J'ignore, et mes interlocuteurs kanak de l'époque aussi, la nature précise du désaccord ayant entraîné



PHOTO 1. – Chorégraphie de réception nommée « former la Maison » : des accueillants forment collectivement un cercle pour la réception des arrivants (Thiam, Bondé, septembre 1993, cliché de l'auteur)



PHOTO 2. – Les « gardiens de la Porte » de la Grande Maison (Thiam, Bondé, septembre 1993, cliché de l'auteur)

16. Il s'agit de l'anniversaire de la prise de possession à Balade en 1853 de la Nouvelle-Calédonie par la France. C'est un jour férié avec de nombreuses manifestations officielles dont des défilés militaires. Sa signification a été détournée par le mouvement indépendantiste dans les années 1980 pour devenir jour de « deuil kanak », occasion d'importants rassemblements anti-colonialistes.

17. Dont une séquence des cérémonies d'intronisation d'un *teâmâ*.

18. Les conflits précédant la signature de l'accord de Nouméa sont aujourd'hui passés sous silence par la plupart des observateurs de la Nouvelle-Calédonie. Ceux-ci soulignent à l'envi la continuité dans la transition entre les accords de 1988 et ceux de 1998. Ils oublient, par exemple, les importantes manifestations de cette période visant à un meilleur contrôle par les Kanak des ressources minières du pays, pourtant relayées par les médias du monde entier.

l'incendie et l'identité de ceux qui l'ont allumé. Il s'agissait, considérait-on alors généralement au Conseil, d'un acte visant à mettre en cause la tenue même de la cérémonie parce qu'elle était perçue comme importante et potentiellement efficace. Malgré cela, la rencontre se déroula comme prévu dans et à proximité de cette grande maison triplement incomplète. En effet, dépourvue de murs, elle ne fut parée ni de sa flèche faîtière ni de ses chambranles/gardiens de la porte. Ces sculptures, déjà achevées, de belle facture, restèrent entreposées dans un bâtiment un peu à l'écart. Lors de longs séjours dans cette grande maison, les dignitaires assemblés faisaient le compte des prestations reçues lors des accueils, mettaient au point les modalités de la prochaine séquence cérémonielle, discutaient ou dormaient. C'est ainsi que la rencontre et la cérémonie projetées se déroulèrent sans autre anicroche. L'apparence de la grande maison – celle d'un toit majestueux, dépourvu de murs, où, cependant, de nombreux représentants de Hoot ma Whaap pouvaient se rassembler (voir photo 4) ou dormir – était toutefois un rappel iconique insistant, perçu par tous, du fait que le consensus qui, idéalement, doit présider à ce genre de rencontre, n'était pas de mise en cette période liminale, politiquement et économiquement troublée, qui marqua la transition entre la période des accords de Matignon et celle de l'accord de Nouméa.

La figure de la (Grande) Maison : formes, significations, dynamiques sociales et personnelles

Le moment est venu ici de rassembler les traits les plus importants des figures de la Maison et de la Grande Maison et les façons dont elles

s'actualisent dans les cérémonies et informent l'expérience personnelle des participants¹⁹.

La figure de la (Grande) Maison a des facettes multiples.

- des facettes socio-cosmiques, renvoyant à l'inscription d'une organisation sociale localisée dans un terroir, avec ses ancêtres, ses non-humains : ce sont les Grandes Maisons de Hoot ma Whaap. À Arama, ses unités constitutives sont les hameaux/Maisons ;
- des facettes architecturales avec les grandes maisons rondes qui représentent la société locale ;
- facettes d'organisation des cérémonies locales ;
- une facette cérémonielle encore, mais régionale, avec le face-à-face des Grandes Maisons lors des grands accueils constituant, le temps d'une rencontre, une Maison cérémonielle formée de représentants de plusieurs sociétés – Maison cérémonielle éphémère, déconstituée par les cérémonies de séparation ;
- des facettes chorégraphiques de ces cérémonies d'accueil, avec le cortège des arrivants, les évolutions des gardiens de la Porte ou la constitution d'une figure chorégraphique circulaire par les accueillants autour des arrivants ;
- et une facette oratoire, avec la description de l'organisation sociale dans la seconde partie du discours *hoor*, puis dans les discours *puunyat*, enfin dans les discussions qui commentent tel ou tel aspect des Grandes Maisons, de leurs relations – critiquant parfois sans ménagement les dignitaires.

La figure de la (Grande) Maison se caractérise donc par une diversité d'expressions qu'on peut appréhender dans un premier temps comme une polysémie. Une étude de la rhétorique cérémonielle met en évidence le croisement des expressions verbales et non verbales de cette figure et amène à dépasser cette idée de polysémie pour la préciser, en montrant que cette figure, à travers ses diverses facettes, décline en fait toujours le

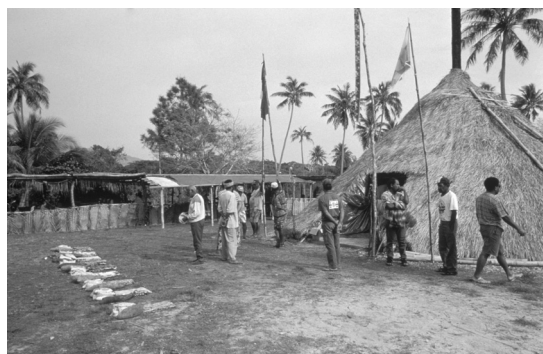


PHOTO 3. – Vue extérieure de la grande maison privée de son mur circulaire suite à un incendie. Dans son toit massif, une porte a été ménagée devant laquelle on prépare une cérémonie ; les prestations cérémonielles sont déjà disposées sur le sol (Balade, septembre 1998, cliché de l'auteur)



PHOTO 4. – Vue intérieure de la même grande maison avec des dignitaires du Conseil coutumier Hoot ma Whaap (Balade, septembre 1998, cliché de l'auteur)

19. Par souci de concision je parlerai désormais de la « figure de la (Grande) Maison ».

même thème fondamental. Celui-ci opère une association spécifique de significations convergentes, circonscrites, cohérentes, articulées à des formes et des dynamiques d'action. Pour définir ce thème, je reprendrai les exemples d'actualisation de cette figure. Ses expressions iconiques matérialisées ou incorporées – architecturales, cérémonielles et chorégraphiques – donnent à percevoir un thème constitué de formes circulaires, enveloppantes et ouvertes, associées à des capacités et expressions dynamiques d'inclusion et de séparation²⁰. Dans leur déroulement, les cérémonies donnent à percevoir tout particulièrement ces capacités dynamiques de la Grande Maison : arrivées, accueils, préséance, séparation. Combiné à ces aspects expressifs et perceptuels non verbaux, le pan intellectuel de la figure de la (Grande) Maison est mis en œuvre à travers des formes verbales très sophistiquées et valorisées. Ce sont le système des noms, de l'ainesse, les mythes, qui sous-tendent l'ordre de préséance, et ce sont aussi les dispositifs oratoires cérémoniels, qui vont des cris aux discours. De nombreuses réflexions informelles des acteurs sociaux concernent les Maisons, Grandes Maisons et les *teâmâ* ou leur famille. Les déploiements verbaux et non verbaux du thème de la (Grande) Maison sont étroitement associés, parfois minutieusement synchronisés. Par-delà l'apparente multiplicité des significations ainsi portées, la cohérence de cette figure renvoie à son thème enveloppant et ouvert. Il faut souligner sa plasticité, qui est aussi présente dans le cas des figures de la Porte et du Chemin. La Porte est de façon générale une figure liminale, de seuil, associée à des franchissements réversibles. Quand elle est une partie du bâtiment « grande maison », la Porte est associée aux figures complémentaires duelles des gardiens, actualisées par deux sculptures symétriques flanquant l'entrée. En l'absence de ce bâtiment, ils peuvent être représentés par une chorégraphie guerrière impliquant deux hommes en armes. Ainsi, la porte de la maison est-elle un espace de liminalité, une interface entre la Maison et le Chemin, dans laquelle la circulation est surveillée, contrôlée et orientée par ses gardiens. Les thèmes des figures, enveloppant et ouvert pour la (Grande) Maison, liminal pour la Porte, ou linéaire pour le Chemin, se carac-

térisent par la cohérence, la souplesse et la résilience.

Cette plasticité du thème des figures permet aussi bien des condensations que des expansions ou des déplacements de significations, souvent associés à des changements de perspective ou d'échelle liés à des transformations de contexte. D'une part, l'aspect dynamique de ces thèmes relie ces trois figures entre elles, d'autre part, il thématise la vie sociale sous l'angle du mouvement, mettant en exergue préséances, déplacements, accueils, séparations, expulsions. Ces thèmes instituent des domaines d'expérience personnelle et collective inséparables de leur conceptualisation sociale et, en particulier, de l'actualisation cérémonielle des figures. L'ensemble de ces phénomènes est associé à la pluralité d'expression des figures en diverses facettes qui renvoie à un concept social et linguistique *nyêlâyû*, *pae-t*²¹, exprimant une complétude signifiante – on parle de mots ou de récits « riches » – valorisée par les Kanak connaisseurs de leur société, de leur culture et de leur langue.

Le terme « figure » souligne l'importance de la composante iconique des concepts de (Grande) Maison, de Porte et de Chemin. Pour Charles Peirce, le concept de « signe iconique » (*icon*) dégage avec ce qu'il représente des relations formelles de ressemblance ou de distinction – d'inter-iconicité si on préfère. Qui plus est, « une des grandes propriétés distinctives de l'icône est que par son observation directe peuvent être découvertes concernant son objet d'autres vérités que celles qui suffisent à déterminer sa construction » (Peirce, 1978 : 150). Ceci nous renvoie à la plasticité des figures et tout particulièrement à l'exemple de la grande maison partiellement brûlée évoquée ci-dessus, dont l'incomplétude architecturale évoque les désaccords et conflits du moment – et simultanément, l'accomplissement d'une rencontre régionale dont la réussite n'est pas complète.

Une dimension importante des figures est leur aspect incorporé qui ressort nettement de la performance des cérémonies, tout particulièrement des trois chorégraphies du cortège des arrivants, des gardiens de la Porte et des accueillants qui « forment la Maison ». Leur étude aide à comprendre précisément comment s'articulent ici les

20. La dynamique de l'accueil ne peut être pensée sans ses corollaires : la séparation (cas évoqué ici des rencontres régionales) ou l'expulsion (cas, souvent dramatique, de groupes rejetés d'une localité et qui, dans ce système, vont chercher ailleurs d'autres accueils). Sous des configurations diverses, une procédure dynamique fondamentale dans la définition des relations sociales d'Arama – et, à titre d'hypothèse, de nombreuses sociétés kanak dont celles de Hoot ma Whaap – est celle de l'accueil/séparation, expulsion. Ceci se manifeste aussi bien dans la durée éphémère d'une rencontre cérémonielle régionale que dans le temps long de l'accueil de groupes ou personnes venus d'ailleurs.

21. Pour Balade, Ozanne-Rivière (1998) indique comme sens de *pae-t* : « nudité de quelque chose, intégralité, sens d'une parole, thème d'un chant, (marée) complète, parenté ».

plans social et personnel. Sur le plan social, les figures sont des institutions, des expressions de significations collectives, sociales et culturelles. Pour chaque participant, elles informent de façon spécifique des expériences personnelles dans les cérémonies qui les impliquent. Ces deux plans sont très fondamentalement articulés par un troisième : les actes effectués par des ensembles de participants aux cérémonies. La construction d'une grande maison participe de ce processus en lui donnant une forme architecturale et sculpturale. Le bâtiment constitue une prolongation et une stabilisation sensibles de l'expérience cérémonielle qui donne aux perceptions et aux connaissances un aspect tangible et durable. C'est ce point des expériences collectives et personnelles que je développerai maintenant.

Cérémonies, figures et expériences collectives et personnelles des participants

Comme institutions sociales, les figures de la (Grande) Maison, de la Porte et du Chemin se caractérisent par leur thème – enveloppant, liminal ou linéaire – avec, dans les cérémonies et l'architecture, une capacité de déploiement en multiples facettes aux significations apparentées informant l'expérience des participants. Sont mis en œuvre, pour des ensembles de participants, des agencements spatio-temporels, des déplacements, des gestuelles formalisées, rythmées, des chorégraphies, des gestes d'échange, des cris et des discours, et des chaînes opératoires dans le cas de la construction d'une grande maison²². Actés et incorporés personnellement par chacun(e), ils sont toujours effectués par des ensembles de deux à plusieurs dizaines de personnes. Les groupements par paires d'acteurs cérémoniels concernent l'orateur et le *teâmâ*, les guerriers du cortège et les gardiens de la porte. Ils font écho au groupement par paires de nombre de biens cérémoniels, éléments de discours et autres composantes de la société et du monde. La quasi totalité des actes sont accomplis par des ensembles de personnes de taille variable, certains étant *ad hoc* à la cérémonie, d'autres des groupes permanents. Les comportements moteurs synchronisés, voire chorégraphiés – ou les actes des chaînes opératoires de construction de la grande maison – jouent un rôle important dans le processus d'incorporation des figures. L'expérience cérémonielle est associée au renforcement de sentiments collectifs et personnels

d'affirmation, de fierté, de confiance renouvelée (à des fins comparatistes, Spencer, 1996)²³. Cette construction cérémonielle collective de l'expérience personnelle des participants donne à percevoir, à ressentir, à agir, à comprendre des institutions et concepts centraux de la société et de la culture. Elle détermine largement les capacités à réfléchir et agir sur eux, à partir d'eux. L'expérience cérémonielle est toujours déterminée par l'appartenance à un ensemble de personnes ou un groupe, conceptualisés, agis et vécus à travers diverses formes des figures. Elle construit un « domaine d'expérience » au sens de Georges Lakoff (1987). Par exemple, dans les cérémonies locales, les représentants des hameaux/Maison sont rassemblés pour exprimer la Grande Maison Teâ Aâôvaac dans sa totalité à travers son ordre de préséance. Dans les cérémonies régionales, les représentants des hameaux/Maison sont aussi représentants de leur Grande Maison – accueillante ou accueillie, exécutant les chorégraphies et actes d'échanges correspondants.

Au plan architectural, la construction de la grande maison engage une suite de chaînes opératoires, associant des actes que nous dirions techniques – choix des arbres et autres éléments végétaux, débitage et transport, mise en place – mais impliquant d'autres considérations que nous dirions magiques (Boulay, 1990), ou de rhétorique cérémonielle. Le processus technique est en effet ordonné par les différenciations de préséance concernant les groupes et dignitaires de la société – et réalisé avec eux. L'implantation du poteau central constitue une réactualisation de cette clé de voûte de l'ordre de préséance de la Grande Maison qu'est la relation d'antériorité du clan accueillant vis-à-vis de la famille du *teâmâ*. La construction est une représentation architecturale de la société locale :

- 1) dans la dynamique des séquences de sa chaîne opératoire de construction ;
- 2) dans les expériences personnelles des constructeurs ;
- 3) dans le bâtiment achevé, statique, dont les éléments renvoient aux composantes de la société locale conceptualisée comme Grande Maison.

L'expérience cérémonielle personnelle est ainsi toujours conduite et vécue au sein d'ensembles de personnes de taille variable et procède de phénomènes en boucle car elle est largement constituée par l'expression des composantes, formes, dynamiques et significations sociales et culturelles, verbales et non verbales, mises en

22. Dans ce cas, la rhétorique cérémonielle et les schèmes de construction se rejoignent en de nombreux points (voir *infra*).

23. Les recherches cognitivistes et en neurosciences sur les neurones miroirs pourraient éventuellement nous donner des précisions intéressantes sur certains aspects des relations entre participants effectuant les mêmes gestuelles et sur les sentiments associés à ces actes.

place autour d'une figure comme celle de la (Grande) Maison. Sa mise en œuvre est ainsi au cœur d'un dispositif qui, dans la performance cérémonielle comme dans la construction architecturale, réalise par des actes collectifs l'actualisation personnelle, intense, d'un domaine d'expérience spécifique : celui de son thème. La constitution de ce domaine d'expérience est largement pluri-sensorielle, mobilisant des comportements moteurs, ainsi que la plupart des sens : la vue, l'ouïe, le toucher, le goût, l'olfaction et le mouvement (Berthoz, 1997). Elle ne peut être dissociée de l'intellection, elle-même mobilisée dans la connaissance de la langue, la société, la culture, dans la préparation de la cérémonie et dans l'énonciation, l'écoute attentive, la méditation et la discussion sur les discours. Cette expérience personnelle, toujours médiatisée par du collectif, couvre donc un spectre qui s'étend du perceptuel pluri-sensoriel à des formes de compréhension hautement intellectuelles. La signification d'une figure et sa perpétuation dans la culture et la société sont largement constituées dans un tel domaine d'expérience réitéré à travers les récurrences des cérémonies qui l'actualisent.

Deux excursions comparatistes me semblent utiles ici. Pour une autre société de Mélanésie – bien différente du monde kanak –, les Ankave, peuple anga de Papouasie Nouvelle-Guinée, Pierre Lemonnier a montré que :

« [les] systèmes de pensée, les pratiques ou les relations entre les vivants conjointes lors des rituels font bien davantage que partager des prémisses identiques comme "les *ombo*" [monstres cannibales] sont partout. Les affaires de monstres cannibales, le chamanisme, la gestion du deuil, l'imputation du malheur, les représentations des principes de vie, la façon de se comporter avec les parents maternels, etc., s'y renvoient sans cesse les uns les autres en une redondance – une périssologie en vérité – qui n'a rien d'accessoire. » (Lemonnier, 2005 : 7)

Certes, rituels ankave et cérémonies kanak diffèrent de façon significative, mais les grandes lignes de force de l'actualisation rituelle, ou cérémonielle, des préoccupations sociales partagées en sont proches – caractérisées par Lemonnier de redondance et de périssologie. Citant Anne-Christine Taylor, Lemonnier souligne que :

« [ce] procès circulaire de référence mutuelle [...] n'est pas l'accessoire d'un système de sens qui lui serait extérieur : il en construit la réalisation. » (*ibid.*)

Dans les deux cas :

« les objets et les façons de s'en servir dans le rituel seraient [...] un moyen de montrer sans mots cette confluence de pratiques et de pensée. » (*ibid.*)

En définitive :

« [à] la variété des domaines de la réalité sociale qui entrent en résonance dans le rituel, se surimpose – terme aussi flou que notre connaissance des phénomènes en jeu – l'éventail des registres dans lesquels s'expriment, se donnent à voir, interviennent ces redondances et leurs effets. » (*ibid.*)

À partir de son ethnographie de Java (Indonésie), Jean-Marc de Grave a montré, en s'appuyant sur les travaux d'Alain Berthoz (1997), que l'on peut faire l'hypothèse, pour les dispositifs cérémoniels qu'il étudie, d'une unité de la perception, de « l'interdépendance des différents potentiels cognitifs, [visant] à remettre à leur place les éléments au sein du tout » (2007 : 85). De Grave met en avant une « perception globale » (*id.* : 86) dont la mise en œuvre, dans les cas étudiés ici, me semble être une des visées cérémonielles et une dimension majeure de son efficace.

Dans les cérémonies kanak, l'association systématique des figures avec des dispositifs mobilisant diverses formes de perception et des expressions verbales complexes vise à enrichir systématiquement la complétude du « tout » évoqué par de Grave. Il ne peut être question ici d'opposer une forme linéaire qui caractériserait l'expression verbale à une forme simultanée d'expression et de connaissance qui serait non verbale. Dans la rhétorique cérémonielle, c'est bien plutôt le verbal qui, à travers, par exemple, la mise en œuvre de rythmes et dans une étroite synchronisation avec le non verbal – vêtements, gestuelles, chorégraphies, usage des armes, préparation, présentation et échanges de prestations – participe des dimensions de synchronisation. Ces rythmes sont de plusieurs ordres : aspect séquentiel de l'intervention du verbal dans la cérémonie mobilisant divers types d'expression allant des cris aux discours complexes, avec des scansions internes différenciées et des rythmes d'énonciation différents, les techniques propres à chaque orateur pouvant introduire des variantes. La synchronisation avec les actes cérémoniels assure que ces rythmes correspondent, ou répondent, à ceux de l'ensemble cérémoniel (Monnerie, 2005). La rhétorique cérémonielle vise à constituer une forte densité de significations, explicites et implicites : c'est la « périssologie » invoquée par Lemonnier. Cette association étroite du perçu et ressenti à l'intellect se donne à percevoir et à comprendre d'une façon concentrée – que je crois proche de la perception globale de Jean-Marc de Grave. Elle le fait pendant des cérémonies dont l'une des visées est précisément la construction d'un événement social intense et significatif – au sens premier – combinant le verbal et le non verbal,

l'intellect au pluri-sensoriel. Un événement tendant vers un degré élevé de complétude significative, qui est une forme auto-intensifiée du social. Et qui est simultanément un événement de l'expérience, voire de la construction personnelle.

Les figures : déploiement d'un thème et procédures d'apprentissage

Je voudrais maintenant revenir à l'argument général de cet article qui vise à mettre en relief les différences considérables existant entre symboles et figures. Les premiers représentent autre chose ou quelque chose de caché. En contraste, ce qui caractérise la figure est une étroite association et adéquation à son thème dans ses diverses expressions verbales et non verbales. C'est pourquoi j'ai tant insisté sur les dimensions dynamiques – d'interaction, d'imbrication, de simultanéité, de synchronisation – qui, dans la rhétorique cérémonielle, tressent ensemble ces expressions du social et de son expérience. À travers ces synchronisations et simultanéités, la rhétorique des cérémonies élabore autour des figures des procédures d'expression, d'incorporation, d'imprégnation, de compréhension, d'intellection et d'enseignement. Il y a ici association intentionnelle, soigneusement mise en place par les organisateurs des cérémonies, entre le perçu pluri-sensoriel, le ressenti, et l'intellect – entre le non verbal et le verbal. Comprendre une cérémonie, mais aussi ce que signifie l'architecture d'une grande maison ou une paire de chambranles/gardiens de la porte implique – aussi bien pour les participants kanak que pour l'ethnologue – des va-et-vient entre ces deux types d'expression que nous distinguons.

Les figures sont perçues et comprises par les participants avec des modulations compte tenu des différences d'âge, d'expérience, d'implication, de capacités personnelles entre eux. Je prendrai des exemples contrastés. L'orateur d'Arama, André Teà Yhuen – qui est aussi organisateur expérimenté de cérémonies – tient une part de son savoir de son père, Basile Teà Yhuen, qui l'a adopté et éduqué pour perpétuer le clan accueillant Teà Yhuen, pratiquer et transmettre ses traditions, celles de la Grande Maison Teà Aâôvaac et de la région Hoot ma Whaap²⁴. Pour lui, l'enseignement paternel souligne que connaissances et perceptions sont étroitement liées à des significations riches et font écho à

nombre d'autres aspects du monde tel qu'il est conceptualisé dans sa langue et par le milieu social auquel il appartient. Il exprime ces savoirs et perceptions dans ses discours, contribue aussi à leur évolution car ce ne sont pas des savoirs figés. Il insiste sur l'importance de leur transmission (voir note 29). En contraste, le cas le plus fréquent est celui de la plupart des hommes impliqués dans l'organisation de cérémonies qui m'ont affirmé avoir tout appris de la seule observation de celles-ci, au cours des années²⁵. Un contraste encore plus grand ressort de l'exemple des enfants et jeunes gens. Quand ils assistent ou participent pour la première fois à une cérémonie, leurs perceptions sont partielles, leur compréhension des discours, avec leur vocabulaire et leur rhétorique sophistiqués, est lacunaire. C'est la répétition de cette expérience de participation aux cérémonies, de perceptions, d'écoute, qui, progressivement, au fil des ans, contribuera à leur enseigner la (Grande) Maison, leur montrera le sens et les cohérences d'une telle figure et, éventuellement, à la longue, leur permettra de jouer un rôle dans les cérémonies²⁶. De telles différences entre personnes et générations doivent être mises en regard des facettes plurielles et simultanées de l'expression, de la perception de l'incorporation et de la compréhension des figures. Ce sont des dispositifs propices à des apprentissages différenciés, à une maîtrise de plus en plus complète au fil des existences.

Après avoir insisté sur les boucles entre le personnel et le social qu'établit la participation cérémonielle, j'aimerais souligner le fait que les savoirs ainsi mis en œuvre ne sont pas figés. Dans la première moitié du xx^e siècle, Basile Teà Yhuen avait écourté les rituels funéraires d'Arama pour les faire tenir en l'espace d'une journée, afin d'adapter les traditions kanak aux exigences de la modernité... de son époque. Toujours pratiquée aujourd'hui, cette forme autrefois modernisée de funérailles est considérée comme authentiquement kanak et distinctive d'Arama. Des sociétés voisines continuent, en effet, de pratiquer des cérémonies pouvant durer plusieurs jours²⁷.

Quelques implications épistémologiques

« Encore aujourd'hui, j'ai l'impression que les cognitivistes en sont restés au "penser c'est calculer",

24. André Teà Yhuen (Théain Hiouen) est décédé en juin 2008.

25. Ceci s'applique aussi aux cérémonies du cycle de vie, plus fréquentes que celles de la Grande Maison. Mes interlocuteurs sur ce point étaient d'Arama, Paimboa (Teà Maalum), Poum et Tiabet (Teà Nelemwâ).

26. Des femmes et des hommes, généralement plus âgés, contribuent à cet apprentissage, parfois de façon systématique auprès des jeunes de leur groupe, mais ce n'est pas le cas le plus répandu.

27. Pour un phénomène comparable à Wallis, en Polynésie, autour de l'idée de tradition, voir Chave-Dartoën, 2002.

se refusant à comprendre que penser c'est d'abord symboliser. » (Juillerat, 2001 : 21)

L'anthropologie psychanalytique de Bernard Juillerat propose :

« de reconstruire [...] les processus inconscients partagés par les individus d'une même société et la façon dont ils sont traduits en symboles culturels partagés par tous. » (2001 : 11)

Dans les propositions de Juillerat, et (sous réserve de débat) pour l'ensemble de la psychanalyse appliquée à l'anthropologie, l'étude des processus de médiation entre les plans individuel, social et culturel me semble impliquer une question fondamentale. La caractérisation comme *individuels* des fantasmes originaires pose problème à l'anthropologue. Que ce soit « l'observation du commerce sexuel des parents [ou scène primitive], [...] la séduction, [...] la castration [...] [le] retour intra-utérin » (Juillerat, 2001 : 56, d'après Freud, 1972), toutes ces « structures infrasociales » (Juillerat, 1986 : 514) mettent en œuvre des relations engageant plusieurs personnes antérieures, ou contemporaines, au sujet²⁸. La désignation de ces fantasmes comme individuels relève d'un choix, celui de privilégier l'expérience qu'en a le sujet, et a pour conséquence de faire passer au second plan leur aspect initialement relationnel. Il s'agit pour Bernard Juillerat d'une dimension infrasociale. Toutefois, dans chaque cas, l'expérience du sujet est issue de relations à autrui : les fantasmes originaires sont construits autour de certaines relations de base, impliquant deux ou trois personnes – dont le sujet. Plus largement, cette observation devrait aider à clarifier l'étude des phénomènes en boucle entre individus, d'une part, société et culture, d'autre part. Mon interprétation est que les fantasmes originaires ne sont pas inhérents à l'individu en tant que tel – ou si l'on préfère exclusivement localisés dans le sujet – mais opèrent des formes de médiation déjà sociales entre le sujet, sa société et sa culture. En bref, ce qui caractérise les fantasmes originaires, c'est qu'ils réalisent une médiation à *minima* entre le sujet individuel, le social et le culturel, et cela malgré le nombre limité des personnes considérées. Ma perspective se situe, comme celle de Bernard Juillerat, au plan de concepts sociaux partagés par tous – ici les figures de la (Grande) Maison de la Porte et du Chemin. Toutefois, ce sont les expériences personnelles,

largement conscientes, des acteurs sociaux participant aux cérémonies que je tente d'articuler avec ceux-ci. J'ai voulu montrer que dans l'expérience cérémonielle consciente – comme je l'ai suggéré pour les fantasmes inconscients –, le sujet s'embraye sur le social à travers des ensembles de personnes dont la plus petite configuration est une paire incluant le sujet.

J'ai aussi montré que le concept de symbole n'est qu'un cas particulier dans les modes sociaux de signification. L'utilisation du concept de symbole est pertinente quand celui-ci renvoie à un signe représentant autre chose que lui-même, ou une réalité cachée. Ainsi les discours cérémoniels kanak font grand usage de symboles (voir, par exemple, Monnerie, 2005 : 157-158). Dans les figures kanak étudiées ici, nulle chose autre n'est évoquée, nulle réalité cachée n'est en cause. En contraste avec les symboles, les figures démultiplient les expressions d'un même concept social – sous-tendu par leur thème – sans toutefois recourir à une inflexion si grande qu'on puisse jamais parler « d'autre chose », c'est-à-dire, précisément, de symbole. En ce sens, ce que je nomme « modes sociaux de signification » est proche de ce qui, pour Bernard Juillerat est « la symbolisation [qui] fait partie intégrante du processus de pensée en général et de l'élaboration culturelle », dont l'étude est généralement nommée approche symbolique. Plus largement, l'expression d'anthropologie symbolique me semble trompeuse²⁹. Car elle tend à masquer la pluralité des modes sociaux de signification sous un terme unique très marqué. Ma critique n'entend pas nier que, pour une large part, ces études, quand elles sont solidement appuyées sur des matériaux ethnographiques, à l'exemple des travaux de Bernard Juillerat, Gerard Reichel-Dolmatoff, Victor Turner, Nancy Munn, Alfred Gell, Annette Weiner et bien d'autres, ont puissamment contribué à renouveler, rendre plus précises, plus profondes et aussi plus attractives les recherches anthropologiques – ma dette envers ces auteurs est immense. Mon propos vise à mettre en perspective la notion d'anthropologie symbolique. En toute hypothèse, la distinction que je fais entre symboles et figures peut être pensée comme indiquant deux pôles opposés sur un continuum. Pour les premiers, l'écart entre la signification et le signe retient, alors que pour les secondes ce sont les démultiplications *du même thème* de signification qui importent. Ceci est

28. Même si, dans l'élaboration ultérieure, pathologique ou sociale, les personnes tendent à se transformer ou disparaître pour prendre d'autres formes ; ainsi pour ces métamorphoses des personnes, et pour la castration, Juillerat (1986 : 401-403) s'appuie sur les travaux de Julia Kristeva.

29. Et ce quels que soient les mérites philosophiques des propositions de Ernst Cassirer qui suscitent une large part du mouvement dit de l'anthropologie symbolique.

corrélé avec un rapport contrasté à l'ambivalence dont le large degré potentiel pour les symboles *stricto sensu* s'oppose à la faible marge d'ambivalence pour les figures. Des analyses ultérieures permettront, j'en suis convaincu, de dégager d'autres polarités sémantiques et sémiotiques. Dans cette perspective, il me semble donc souhaitable de préciser le vocabulaire qui nous permet de parler du domaine aujourd'hui désigné comme symbolique, en suggérant que ce champ d'étude se caractérise par des contours et une structuration complexes qui restent largement à baliser.

Mon propos vise aussi à préciser l'importance de la prise en compte des rôles des sens, des perceptions, du ressenti, des affects, dans les cérémonies étudiées ici. Je ne vise pas à en faire les seules assises du culturel car ce serait un réductionnisme insupportable, au moins pour quiconque s'intéresse sérieusement aux sociétés, aux cultures et à leurs complexités à partir de l'ethnographie et/ou de l'expérience de terrain. Toute anthropologie qui voudrait se fonder uniquement sur les affects, les hypothèses et théories cognitivistes³⁰, ou ne viser que le corps, ne sera jamais qu'une anthropologie partielle, partielle et le plus souvent superficielle, si elle prétend rendre compte d'autre chose que de la cognition ou des pratiques et expériences corporelles et affectives. J'ai voulu souligner le fait que, dans les cérémonies kanak comme dans tant d'autres, perceptions, ressenti et affects sont indissociables de démarches intellectuelles très élaborées. Au premier plan de l'organisation cérémonielle et, pour le monde kanak, avec la valorisation de l'art oratoire – et son aboutissement dans de véritables chefs d'œuvre – l'intellect est une dimension centrale de l'expérience et de l'expression cérémonielles – alors même qu'il est solidement articulé aux perceptions et aux affects.

Il s'agit aussi de restituer le mieux possible à l'analyse ethnologique mes propres expériences et réflexions d'observateur participant aux cérémonies. Leur ambiance à la fois allègre et solennelle, les interactions très étroites ménagées entre conduites motrices, perceptions, ressenti et affects, font qu'il est devenu de plus en plus clair que pour mieux comprendre un *thiam*, par exemple, il fallait le ressentir, en participant au cortège des arrivants ou en s'inscrivant dans le groupe des accueillants. Cette expérience m'a aussi amené – après un premier moment d'irréflexion à ce sujet – à accorder toute l'attention requise aux déclarations de mes interlocuteurs qui insistaient sur le sentiment de plénitude procuré par

des cérémonies réussies. Pas plus qu'il n'est possible de prétendre partager complètement, à l'identique, les expériences et méditations de ceux que j'accompagnais dans ces cérémonies, il n'est envisageable de penser qu'elles étaient absolument autres. Ce dont j'essaie de rendre compte en tant qu'anthropologue est de l'ordre de l'effort d'inter-compréhension entre l'expérience de mes interlocuteurs kanak et la mienne. Une des limites de cette démarche est inhérente à ce que je nomme le comparatisme implicite (Monnerie, à paraître b). Louis Dumont donne une bonne définition de ces limites : quand l'anthropologue travaille sur le monde non moderne, il est une différence qui domine toutes les autres :

« celle qui sépare l'observateur en tant que porteur des idées et valeurs de la société moderne, de ceux qu'il observe, [cet] observateur est ici partie obligée de l'observation. Le tableau qu'il livre [...] est le tableau de quelque chose vu par quelqu'un. »

Il ne s'agit donc pas d'un tableau objectif au sens où le sujet en serait absent. La force de cette perspective, ajoute Dumont, c'est « qu'en fin de compte tout ce que l'anthropologie sociale ou culturelle a jamais fait d'essentiel » (1983 : 12-13) se rattache à cette approche où l'on ne peut faire abstraction de l'observateur. L'idéal d'objectivité de certains doit ainsi céder la place à une exigence de rigueur qui n'en est pas moins estimable scientifiquement. L'intervention de la personne de l'ethnographe, avec sa langue, sa culture, sa société, son expérience et les techniques qu'il utilise pour écrire et, éventuellement, enregistrer ou mettre en images l'ethnographie sont aussi des filtres qui peuvent avoir leurs revers. Mais ne l'oublions pas, ils ont aussi une immense valeur qui est au cœur de la démarche de l'ethnographie et de l'anthropologie : celle d'une entreprise d'inter-compréhension des sociétés et des cultures.

Conclusion

Au-delà des propositions importantes – mais en définitive insatisfaisantes dans une perspective anthropologique générale – concernant le « spectacle » de la société capitaliste marchande (Debord, 1967) ou « l'État théâtre » à Bali (Geertz 1980), les cérémonies kanak, comme les rituels ndembu étudiés par Turner, concrétisent, à travers des dispositifs d'auto-intensification, des formes de présence au monde des sociétés et des cultures qui n'ont pas fini d'intriguer ethno-

30. Démarche critiquée in Affergan (2007).

graphes et anthropologues. Les figures kanak de la Maison et de la Grande Maison, de la Porte et du Chemin sont des institutions sociales et culturelles d'Arama et au moins pour partie de la région Hoot ma Whaap. Ce sont aussi, plus largement, des concepts de socio-cosmologie kanak : composantes valorisées du social, de sa conceptualisation du monde, de cérémonies qui sont des formes auto-intensifiées du social. Leur étude permet d'envisager un phénomène que l'on présente souvent comme universel, la communication, abordée ici loin des schématisations à prétention universalisante, sous un angle socialement et culturellement spécifique. Ceci a pour vertu de mettre en perspective nos distinctions entre verbal et non verbal, entre objets et personnes, entre vivants et ancêtres, entre symboles et figures.

Les figures se distinguent des symboles sur un point central, précis, qui a trait à l'expression même de la signification dans le rapport du signe au référent. Le symbole *stricto sensu* renvoie à autre chose, ou à une réalité cachée. Certains symboles se caractérisent par leur ambivalence. En contraste, une figure renvoie à un même thème qui, déployé en facettes multiples, exprime des significations, formes et dynamiques étroitement associées à un même domaine socialement et culturellement déterminé – constituant sa cohérence, avec un remarquable degré de plasticité. Cependant, leur degré d'ambivalence est restreint. Figures et symboles sont deux modes sociaux de signification ; il est vraisemblable que les travaux à venir permettront d'en dégager d'autres, avec les nouveaux questionnements qui s'y rattachent. Que les symboles soient des concepts majeurs de la tradition occidentale et le soient aussi devenus dans les dernières décennies pour l'anthropologie contribue à occulter l'existence d'autres modes sociaux de signification et à rendre leur mise en évidence plus difficile. C'est pourquoi j'ai insisté sur les spécificités des figures, m'intéressant surtout au contexte cérémoniel et me concentrant d'abord sur la figure de la (Grande) Maison, et ne faisant qu'évoquer au besoin celles de la Porte et du Chemin qui lui sont associées. J'ai montré comment ces figures participent simultanément des significations sociales et de l'expérience et activité personnelles de chacun des participants aux cérémonies.

Dans les cérémonies, le thème d'une figure est déplié, démultiplié en de multiples facettes dans des actualisations diverses. Les expressions de significations verbales et non verbales sont soi-

gneusement et intentionnellement associées et synchronisées par la rhétorique cérémonielle. Je n'ai guère évoqué ici la qualité et la richesse des expressions verbales lors des discours cérémoniels (Monnerie, 2005) afin de privilégier les imbrications du verbal et de différentes formes du non verbal, dont l'inter-iconicité, et des activités significatives pratiquées par des ensembles de personnes. Une part de la mise en œuvre de cette institution centrale de la société qu'est la (Grande) Maison et de ses significations s'effectue à travers des expressions collectives et des perceptions pluri-sensorielles des diverses facettes et de son thème. Ici se joue simultanément son incorporation et sa compréhension. Du point de vue de chaque participant – au fur et à mesure des âges de la vie et du développement d'une expérience de la société et du monde scandée par les cérémonies –, ceci permet de construire des perceptions et connaissances qui se complètent, se complexifient, prêtent à réflexions, gloses et, pour quelques-uns, à l'activité respectée et valorisée d'orateur et organisateur dans les cérémonies. Au-delà de celles-ci, un tel domaine d'expérience et de compréhension est mis en jeu dans les débats impliquant Maison(s) et Grande(s) Maison(s) qui ont cours à Arama, dans Hoot ma Whaap et dans une large part du monde kanak. Pour les personnes ayant acquis au fil des ans une expérience et une compréhension approfondie de ce qu'est la figure de la (Grande) Maison, ce processus d'apprentissage au long cours peut impliquer la possibilité de réinterpréter et de transformer certaines de ses actualisations. Toutefois, ceci ne peut être envisagé que dans le cadre de longues réflexions et discussions collectives impliquant des acteurs sociaux vivants – traditionnellement des hommes âgés (*hulac*)³¹ – et leurs rapports à leurs ancêtres (eux aussi nommés *hulac*). Dans ce cadre où se déploie l'activité d'agent des acteurs sociaux, mais aussi celle des ancêtres, la perpétuation du monde kanak ne s'oppose en rien à des réinterprétations, réorientations ou transformations.

Des auteurs de différentes spécialités et traditions de sciences humaines et sociales se sont penchés sur la question de la compréhension de l'articulation du personnel et du social (par exemple Bourdieu, 1972 ; Castoriadis, 1975 ; Wagner, 1975, 1986 ; Giddens, 1979 ; M. Strathern, 1988, Descombes, 1996 ; Juillerat, 2001). Alors qu'aucun d'entre eux ne me semble pouvoir, par ses théories, rendre compte des phénomènes que je viens de décrire, tous y contribuent

31. Si la tendance reste à privilégier dans ce cadre les hommes âgés, la dynamique générale est à l'ouverture aux jeunes gens et jeunes filles et aux femmes, ce qui fut explicitement demandé par le président du conseil Hoot ma Whaap en 1994 (Monnerie, 2005 : 181-182).

peu ou prou. Pour reprendre une expression de Juillerat, j'ai tenté ici de rassembler et d'articuler « trois niveaux d'interprétation : l'intégration sociale, la signification culturelle et l'expérience individuelle » (1992 : 141). À partir de cette étude des cérémonies kanak, il me semble important pour contribuer à ce débat de souligner deux points :

(i) il ne faut pas limiter aux humains vivants l'espace de réflexion sur le social, qui inclut et fait agir des non-humains : ici des objets et des ancêtres ;

(ii) il importe de souligner la nécessaire prise en compte d'activités d'ensembles de personnes comme médiation cruciale dans l'effectuation des imbrications et interactions en boucle du personnel et du social.

En découle une exigence de méthode impliquant pour l'anthropologie – y compris pour les études de type « anthropologie cognitive, neuronale et psychanalytique » – qu'une dimension aussi fondamentale que l'activité conjointe d'ensembles de personnes ne puisse être négligée dans l'étude des articulations du personnel – certains préfèrent parler de l'individuel – et du social. En d'autres termes, toute étude procédant directement de l'individuel vers le social et le culturel sans s'intéresser à la médiation cruciale qu'est l'implication de la personne dans des ensembles de personnes – éventuellement restreints, comme dans le cas des groupements par paires kanak ou des fantasmes originaires privilégiés par Juillerat – présente une importante lacune méthodologique qui l'empêche d'atteindre sa visée.

BIBLIOGRAPHIE

- AFFERGAN Francis, 2007. L'anthropologie cognitive existe-elle ?, *L'Homme* 184, pp. 85-106.
- BATESON, Gregory, 1977 [1972]. *Vers une écologie de l'esprit*, tome I, Paris, Seuil.
- , 1980 [1972]. *Vers une écologie de l'esprit*, tome II, Paris, Seuil.
- BENVENISTE Émile, 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 1 : Économie, parenté, société, Paris, Éditions de Minuit.
- BERTHOZ Alain, 1997. *Le sens du mouvement*, Paris, Odile Jacob.
- BOULAY Roger, 1990. *La maison kanak*, Marseille, Parenthèses-ADCK-ORSTOM.
- BOURDIEU Pierre 2000 [1972]. *Esquisse d'une théorie de la pratique* précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Seuil.
- CASTORIADIS Cornelius, 1975. *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- CHAVE-DARTOEN Sophie, 2002. Le paradoxe wallisien. Une royauté dans la République, *Ethnologie française* xxxii, 4, pp. 637-645.
- COUPAYE Ludovic, 2004. Growing Artefacts, Displaying Relationships: Outlining the technical system of Long Yam cultivation and display among the Abelam of Nyamikum village (East Sepik Province, Papua New Guinea), PhD thesis, Sainsbury Research Unit for the Arts of Africa, Oceania and the Americas, University of East Anglia.
- DEBORD Guy, 1967. *La société du spectacle*, Paris, Buchet-Chastel.
- DESCOMBES, Vincent, 1996. *Les institutions du sens*, Paris, Minuit.
- DUMONT Louis, 1983. *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil.
- , 1987. *La Tarasque*, Paris, Gallimard.
- EVANS-PRITCHARD Edward, 1982 [1951]. *Social Anthropology*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- FAUCONNET Paul et Marcel MAUSS, 1901. *Sociologie in Marcel Mauss*, 1969. *Œuvres*, vol. III, Paris, Éditions de Minuit, pp. 139-177.
- FREUD Sigmund, 1973 [1915]. Communication d'un cas de paranoïa en contradiction avec la théorie psychanalytique, *Névrose, psychose et perversion*, Paris, Presses universitaires de France, pp. 209-218.
- GEERTZ Clifford, 1980. *Negara. The Theater State In Nineteenth-Century Bali*, Princeton, The Princeton University Press.
- GRAVE Jean-Marc (de), 2007. Quand ressentir c'est toucher. Techniques javanaises d'apprentissage sensoriel, *Terrain* 49, pp. 77-88.
- JUILLERAT Bernard, 1986. *Les enfants du sang*, Paris, Éditions de la maison des sciences de l'homme.
- , 1992. *Shooting the Sun. Ritual and meaning in West Sepik*, Washington, Smithsonian Institution Press.
- , 1995. *L'avènement du père. Rite, représentation, fantasme dans un culte mélanésien*, Paris, Éditions de la maison des sciences de l'homme, CNRS Éditions.
- , 2001. *Penser l'imaginaire*, Lausanne, Payot.
- LAKOFF George, 1987. *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*, Chicago, The University of Chicago Press.
- LE GOFF Jacques, 1984 [1977]. *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud.
- LEMONNIER Pierre, 2005. L'objet du rituel : rite, technique et mythe en Nouvelle-Guinée, *Hermès* 43, pp. 121-130.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1962. *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- MONNERIE Denis, 2001. Représentations de la société, statuts et temporalités à Arama (Nouvelle-Calédonie), *L'Homme* 157, pp. 59-85.

- , 2003. Social Organisation and the Naming System. A new caledonian case: Arama, *Zeitschrift für Ethnologie* 128, pp. 249-268.
- , 2005. *La parole de notre Maison. Discours et cérémonies kanak aujourd'hui*, Paris, Éditions de la maison des sciences de l'homme, CNRS Éditions.
- , 2008. The Great House and the Marché. Two Kanak exchange complexes (New-Caledonia), in Pamela Stewart et Andrew Strathern (eds), *Exchange and Sacrifice*, Durham N.C. (USA), Carolina Academic Press, pp. 27-54.
- , à paraître a. La nomination à Arama (Nouvelle-Calédonie). Organisation sociale, cérémonies, mythe : le système et la créativité sociale, in Sophie Chave-Dartoen, Cécile Leguy et Denis Monnerie (éds), *Nomination et organisation sociale*.
- , à paraître b. Nomination et organisation sociale : de la rencontre tardive de deux concepts anthropologiques, in Sophie Chave-Dartoen, Cécile Leguy et Denis Monnerie (éds), *Nomination et organisation sociale*.
- OZANNE-RIVIERRE Françoise, avec la collaboration de Baptiste BOIGUIVIE, Scholastique BOIGUIVIE, et Éliane DEDANE, 1998. *Le nyelâyu de Balade, (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, Peeters.
- PEIRCE Charles, 1978. *Écrits sur le signe*, Paris, Seuil.
- SAHLINS Marshall, 1976. *Culture and Practical Reason*, London and Chicago, The University of Chicago Press.
- STRATHERN Marilyn, 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.
- SPENCER Paul, 1996. Dance and the Cosmology of Confidence, in David Parkin, Lionel Caplan and Humphrey Fischer (eds), *The Politics of Cultural Performance*, Oxford, Berghahn Books.
- TURNER Victor, 1962. Three Symbols of *Passage* in Ndembu Circumcision Ritual: An interpretation, in Max Gluckman (ed.), *Essays on The Ritual of Social Relations*, Manchester, Manchester University Press.
- WAGNER Roy, 1975. *The Invention of Culture*, Englewoods Cliffs, Prentice Hall.
- , 1986. *Symbols That Stand for Themselves*, Chicago, The University of Chicago Press.

